

北周道安の『二?論』と唐法琳の『辯正論』との影響関係 敦煌寫本P.3617, P.3766, P.2587, P.3742を中心として

著者	辛 師任
雑誌名	東アジア仏教学術論集
巻	7
ページ	163-205
発行年	2019-01
URL	http://doi.org/10.34428/00012118

北周道安の『二教論』と 唐法琳の『辯正論』との影響關係

——敦煌寫本 P.3617, P.3766, P.2587, P.3742 を
中心として——*

辛師任**著・金炳坤***訳

I はじめに

本稿は北周武帝の天和五年（570、或いは天和六年）に著述された道安の『二教論』と唐高祖の武徳九年（626）から數年に亘って著述されたものと見られる法琳（572-640）の『辯正論』との間の影響關係について、敦煌寫本『二教論』（Pelliot chinois 2587、Pelliot chinois 3742）と『辯正論』（Pelliot chinois 3617、Pelliot chinois 3766）を中心として見てみようとする。兩文獻はともに佛教に對する非難と廢佛、或いは抑佛という政治的背景下において、佛教を擁護するための目的によって著述された護教文獻である。前者は南北朝時期の最後の護教文獻であつて、北周武帝の廢佛（574年）に反對して著述されたのであり、後者は唐太祖の三教次序の問題と道士李仲卿と劉進喜が唐太祖に上疏した『十異九迷論』と『顯正論』に對する反論など¹のために著述されたのである。このように二つの護教文獻は類似する政治的背景と宗教政策下において著述されたことが知られる。本稿は異なる時期に、類似する背景において著述された二つの護教文獻がどのよ

* 原題「北周 道安의 <二教論>과 唐 法琳의 <辯正論>과의 영향 관계 : 敦煌寫本 P.3617; P.3766; P.2587; P.3742를 중심으로」。

** 신사임 (シン・サイム)。金剛大学校博士課程修了。

*** 身延山大学仏教学部准教授。

うな部分において関係があるかを検討することによって、東晉末より南北朝時期に活發に著述された護教文獻傳統がどのように繼承されているかを推測するための一つの試論であるといえることができる。

護教文獻は佛教が中國という新しい土壤に定着する過程において中國の傳統思想や文化と衝突しながら登場するようになる。とくに、南朝においては士族集團において集中的に著述され出したのであり、佛教の因果應報、神滅・神不滅論争、沙門袒服と禮敬など、儒教の傳統及び思想と衝突したり、または『夷夏論』など、道教との葛藤が沸き起こったりする。このような一連の論争は『弘明集』を通して確認することができるのであり、國內外の先行研究も充分にある²。

一方、本稿で取り扱う二つの文獻の中の一つである北周の『二教論』は相對的に研究成果が多くはないが、最近、日本の『大乘佛典』シリーズ³において現代日本語翻譯と注釋を提供しているのであるが、關連研究は相對的に多くない。『辯正論』は『二教論』と比較する時、より多い研究成果がある⁴。このような先行研究の中で『二教論』が『辯正論』の著述に及ぼした影響に對する研究は筆者の知る限り存在していない。

護教文獻に關してもう少し見てみると、護教文獻の出現は二世紀（或いは三世紀）と推定される『牟子理惑論』まで遡ることができ、その後、東晉慧遠（334-416）の『形盡神不滅論』、宋宗炳（375-443）の『明佛論』、梁蕭琛（478-525）の『難神滅論』及び沈約（441-513）の『神不滅論』などに引き繼がれる⁵。このような流れは神滅を主張する中國傳統思想と神不滅を主張する佛教側との長きに亘る論争の歴史であって、これは梁武帝の『立神明成佛義記』を最後に一段落される。南朝護教文獻の核心主題であった神不滅論は、輪廻の主體として形而上學的實在である神を想定したのであるが、このように「神を法身と同じものとして位置付けることは以降に現れる佛性論との連携を可能にするもの」とみることができ、以降「如來藏思想の受容と展開において現れるように具體的實在を想定する立場を維持するようになった原因」⁶につながる。隋唐以降「神不滅」に關する、

これ以上の〔さなる〕斷片的な護教文獻は出現しないのである⁷。

反面、北朝護教文獻においては神滅・神不滅について間歇的に言及するのみで、斷片的なテキストとして著述されてはいなかったのである。北朝は南朝の護教文獻傳統と異なる側面において中國傳統思想と衝突することになる。北魏太武帝の法難（446年）は「非漢族系種族の中國化」という政治的目的から發生した事件であって、佛教と道教の先後をめぐって鬭争したのであり⁸、また北魏孝明帝の時も佛陀と老子の先後問題をめぐって論争（520年）があったのである⁹。このような流れは北周に引き繼がれ武帝は廢佛（574年）を斷行するに先立って三教論衡の場を設けた。この時に登場した『笑道論』、『二教論』を通して北朝護教文獻の特徴と性格を垣間見ることができる。隋においては三教の尖鋭した論争はなかったのであり、李士謙（523-588）と王通（580-617）は三教鼎立の立場において三教合一を主張している。反面、唐においては、太史令であった傅奕が太祖に國家的、經濟的、教理的側面において佛教を非難する「廢佛十一詔」を上疏したのであり、これにより佛道論争（佛道之争）は再點火されたのである。

以上において概括的に見てみたように、南朝と北朝の護教文獻は、著述された背景と目的、内容と主題が完全に異なることを知ることができる。唐初期に出現した護教文獻は、南朝のような哲學的談論ないし儒教思想との摩擦ではない、王朝の政治的背景下において三教の先後問題を論じながら登場したという点において、北朝護教文獻の性格と類似する点が見られる。

したがって筆者は、先に明らかにしたように、南朝の護教文獻傳統は、政治的目的や背景から出現したものではないために、教理的側面に集中することができたのであり、以降、『大乘起信論』など、如來藏思想の潮流の中に引き繼がれた可能性があるとする。反面、北朝の護教文獻傳統は、政治的背景と宗教政策などによって登場するようになるが、このような北朝の傳統が唐太祖の三教次序の問題と關連して登場した護教文獻に影響を

及ぼしたのではないかと慎重に推論してみる。このような假説を証明するために、本稿は北朝護教文獻の流れの中において『二教論』と『辯正論』を一つの傳統に据え、兩文獻の影響關係を見てもうとする。

Ⅱ 『二教論』と『辯正論』の書誌情報と成立背景

1) 『二教論』と『辯正論』の書誌情報

(1) 現存テキスト

『辯正論』は全體八卷、十二篇で構成されているのであり、そのうち卷六は「十喻篇第五」、「九箴篇第六」、「氣爲道本篇第七」であり、道宣の『廣弘明集』卷十三に別途に收録〔再録〕されている。現在、『辯正論』（八卷）は、『北宋版』1078明、『南宋版』1094明、『元版』1089明、『明北藏』1494且、『清藏』1517奄、『大正藏』第五十二卷（No.2110）、『高麗藏』1076既、『天海版』1079明、『指要錄』1037既、『法寶標目』1065既、『至元法寶勘同總錄』1554遵、『明南藏』1474陪に入藏されている¹⁰。日本に現存する八種類の一切經の中で『聖語藏』には存在していないのであり、金剛寺、七寺（全部）、石山寺（全部）、興聖寺、西方寺、新宮寺、松尾社には一部或いは全部が残っている¹¹。

『二教論』は全體十二篇であり、道宣の『廣弘明集』卷八に收録されている。現在、『廣弘明集』は、『大正藏』第五十二卷（No.2103）、『高麗藏』1081、『北宋版』1083典亦聚、『明北藏』1474家-兵、『清藏』1473高-輦に入藏されているのであり、そのほかにも『縮刷大藏經』露5-6、『卍字藏經』28・2-3、『天海版』1084典亦聚、『指要錄』1042典-群、『法寶標目』1070典-群、『至元法寶勘同總錄』1559韓-刑、『明南藏』1480肥-策、『南條目錄』1481に收録されている¹²。日本に現存する八種類の一切經の中で『廣弘明集』卷八〔所收の〕「二教論」は、聖語藏、金剛寺、西方寺には存在していないのであり、七寺、石山寺、興聖寺、新宮寺、松尾社には完全な形で残っている。『廣弘明集』卷十三に別途に收録〔再録〕される「十喻九箴篇」

は、聖語藏、七寺、石山寺、新宮寺には存在していないのであり、金剛寺、興聖寺、西方寺（一部）松尾社には一部或いは全部が残っている¹³。

（２） 敦煌寫本

敦煌寫本に残っている護教文獻としては、『二教論』（Pelliot chinois 2587、Pelliot chinois 3742）、『辯正論』（Pelliot chinois 3617、Pelliot chinois 3766）、『破邪論』（Pelliot chinois 4032）、『甄正論』（Pelliot chinois 2694v）¹⁴がある¹⁵。『二教論』は北周、残り三種類は唐の護教文獻である。この中でP.4032は一本のみ残っているのであり、P.2694vは『辯中邊論』の紙背に残っている。文字が滲んだり重なったりする部分が多い。反面、前の四つの敦煌寫本は全體が残っているものではないが、残っている寫本の状態が良好であるため、資料的價值は充分である。

『二教論』の敦煌寫本P.2587¹⁶とP.3742¹⁷は二本とも正確な筆寫時期を知り得る情報を提供してはいないが、寫本の字形をみれば、大略八から十世紀で唐以降の筆寫本と推定される。P.3742は「孔老非佛篇第七」の中間部分から始まり、「釋異道流篇第八」・「服法非老篇第九」と、「明典眞僞篇第十」の中間部分まで（T52, 139b28-141b25）比較的連続的に残っているであり、「服法非老篇第九」の場合、細注部分は漏れ落ちたまま書寫されている。全體126行であり、各行毎に五字から多くは二十字まで書いてある。P.2587は1行から27行までは「服法非老篇第九」に当たる殘卷であり、1行から15行（T52, 140a24-b20）と、16行から27行（T52, 140c12-141a6）は内容がつながっていないのであり、間に継ぎ合わせた痕跡がある。28行から64行まで（T52, 143a17-c12）は前に缺落のある「依法除疑篇第十二」の殘卷であり、27行と28行の間には紙の大きさが異なる二つの筆寫本を継ぎ合わせた痕跡が鮮明に残っている。特異な點は「依法除疑篇第十二」を筆寫した後、十行からなる、「大乘寺比丘、僧道安が皇帝、大檀越に申し上げます」（「大乘寺比丘僧安白□帝大檀越」）で始まる「上表文」があって、『二教論』の著述背景について明かしているため、價值のある資料である

ということが出来る。P.2587は全體74行であり、各行毎に八字から多くは二十九字まで書いてある。「服法非老篇第九」の場合、P.2587とP.3742においてともに筆寫されているが、二つの寫本を比較してみると、P.3742は意圖的に細注を外し文章を縮約して配列した痕跡が見られ、P.2587より誤・脱字が少なく、文字の大きさも一定して文字もより鮮明かつ端正である。

『辯正論』の敦煌寫本P.3617¹⁸とP.3766¹⁹は二本とも正確な筆寫時期を知り得る情報を提供してはいないが、寫本の字形をみれば、大略八から十世紀で唐以降の筆寫本と推定される。P.3766は『辯正論』卷五「佛道先後篇第三」²⁰と「釋李師資篇第四」(T52, 520c27-524c20)に當たる筆寫本であり、最後に「已下は第六卷である」(已下第六卷)と筆寫されているが、「十喻篇第五」・「九箴篇第六」の筆寫本は現存していない。P.3766の裏面(P.3766v⁰)は齊文が筆寫されている。全體238行であり、各行毎に少なくとも九字から多くは二十五字まで書いてある。P.3617は『辯正論』卷六に該當するが、實際には『廣弘明集』卷十三に收録される「十喻九箴篇」(T52,177c 5-180b14)の殘卷である。P.3617は『辯正論』卷六「十喻篇第五」の細注などが漏れ落ちたまま筆寫されているが、これは『廣弘明集』に收録される「十喻九箴篇」系統と大體において一致するからである。全體198行であり、各行毎に少なくとも六字から多くは二十四字まで書いてある。1行から20行まで(T52, 177c 5-178a 2)は寫本の下部分が損傷され確認することができないが、21行からは比較的完全な形で残っている。

以上において説明した各々の敦煌寫本を『大正藏』と對照して〈表1〉に整理した。

『二教論』	P.3742	P.2587	『辯正論』	P.3766	P.3617
歸宗顯本篇第一	×	×	三教治道篇第一(卷一・二)	×	×
儒道昇降篇第二	×	×	十代奉佛篇第二(卷三・四)	×	×
君爲教主篇第三	×	×	佛道先後篇第三(卷五)	1-110行	×
詰驗形神篇第四	×	×	釋李師資篇第四(卷五)	111-238行	×

仙異涅槃篇第五	×	×	十喻篇第五（卷六） （『廣弘明集』卷十三、 T52, 177c 5-180b14）	×	1-198行
道仙優劣篇第六	×	×	九箴篇第六（卷六）	×	×
孔老非佛篇第七	1-7行	×	氣爲道本篇第七（卷七）	×	×
釋異道流篇第八	8-28行	×	信毀交報篇第八（卷七）	×	×
服法非老篇第九	29-112行	1-15行 16-27行	品藻衆書篇第九（卷七）	×	×
明典眞僞篇第十	113-126行	×	出道僞謬篇第十（卷八）	×	×
教指通局篇第十一	×	×	歷世相承篇第十一（卷八）	×	×
依法除疑篇第十二 上表文	×	28-64行 65-74行	歸心有地篇第十二（卷八）	×	×

〈表1〉敦煌寫本と『大正藏』對照

2) 『二教論』と『辯正論』の成立背景

道安の『二教論』は道宣（596-667）の『廣弘明集』（T52）に収録され入藏されたのである。『二教論』の著述背景と、当時、北周の三教論争に關しては比較的様々な史料を通して確認することができる²²。『續高僧傳』によると、武帝（560-578）は初期に「頻繁に輦車に乗り、自ら道安を禮拜したのであり」（「頻御彫輦、躬禮安焉」）、「勅命を下し、大中興寺に住まわせ、格別な禮遇を行なった」（「勅住大中興寺、別加殊禮」）と記録されていることからみて佛教に好意的な態度を持っていたものと見られる。しかし、衛元嵩の上疏により、武帝は「天和四年（569）己丑の年三月十五日に至り、勅令を下し、有徳の僧侶、名のある士人と道士、文武百官二千餘名を正殿に集めさせた後、皇帝が席に坐し、三教の優劣と存廢について議論させたのである」²³、そして天和五年（570）、甄鸞が『笑道論』三卷を著して上疏したのであり、道教側ではそれが道法を損傷させたと誹謗したため、「皇帝が親しくそれを受け入れ、元來の意圖にそぐわないとして殿庭において焼却したのである」²⁴、その後、「九月、道安はこれに憤慨して『二教論』十二卷を作ったのである」²⁵。

上述した著述背景から分かるように、『二教論』は南朝護教文獻と異なり、

政治的背景下に佛教の存廢危機から著述されたのであり、そのような成立背景は『二教論』の形式と内容を決定付ける重要な要因になったものと見られる。P.2587の末文には武帝に對する敬意と廢佛論に對する批判などを記録しているのであるが、「上表文」と名付けて活字化し、下記のように翻譯する。

[65] 大乘寺比丘僧安白 [66] □²⁶帝大檀越。

盖聞山岳極大、不壓微塵之點、溟海至廣、[67] 豈憚涓流之歸。

伏惟皇帝聰聖玄覽、膺²⁷曆受圖、德覆 [68] 八荒、智周萬品、撫六合而洞重玄、開兩儀而新造化。言尙其 [69] 辭、因感通而設教、動尙其變、乘大和而易俗。弘秘典於未 [70] 聞、啓靈管以通照、振四藏之綱網、維九流之絕紐。上宣衢 [71] 室、闢不諱之門、下廓靈臺、納□²⁸堯之語、遂使狂夫野 [72] 議、輒獻簡言、露潤遊埃望□嵩壑。

敬竭愚庸、寄 [73] 興賓主、纂二教論一十兩篇。辭雖鄙陋³⁰、頗依典籍、□³¹ [74] 已申聞、請垂照覽。輕陳旺□、……

大乘寺比丘、僧 [道] 安が皇帝、大檀越に申し上げます。

確かに聞くとところによると、山岳は極めて大きくても、とても小さい塵を抑えないで、はるかなる海がきわめて廣くても、どうして小さい川の水が集まってくることを恐れようか、と言います。

伏して考えるに、皇帝は聰明な聖人にして玄妙にあまねく見渡され、曆數に應じて圖讖（未來の吉凶に關する予言やそのような内容を書いた本）を授けられ、德は八荒（すべての世界）を覆われ、智慧は萬品（あらゆるもの）をあまねく察せられ、六合をいたわり重玄に通達されたのであり、二つの志を開き、造化（宇宙の理致）を新たにされたのであります。言葉はその文字を掲げて感通するを以て教えを立てて、動きはその變化を目立たせ大いに和合するを以て風俗を変えます。奥深い經典を未だ聞いていない者に廣く知らせ、靈妙な管を開け通して觀照するに、四藏の崩れた綱を

立て直して九流の途切れた紐を締めます。

〔しかし皇帝が〕上には衢室（君主が百姓たちに意見を問う場所）を広くひろげて不諱（ためらわない）の門を開いて、下には靈臺（君主が四方を見渡していた樓閣）をひろげて□堯な意見を受け入れた結果、〔むしろ〕愚かな者たちが水準の低い議論をひろげて勝手に粗雑な言葉を申し上げ、露一滴の濕氣と漂う塵を以て、高い山と深い谷になぞらえる事態になってしまいました（＝廢佛論を指す）。

〔それで私は〕謹んで〔わたくしの〕愚かな能力を盡して賓主〔の問答形式〕に假託して『二教論』十二篇を編纂したのであります。言辭が何分と鄙陋であります、わたくしなりに典籍に依據したのでありますので、どうかこれを申し上げるに見ていただきたく存じます。〔わたくしが〕輕率に旺□を申し上げましたので……

以上、P.2587の「上表文」を通して廢佛という危機から『二教論』が著述されたということを知ることができる。

法琳の『辯正論』は唐初期の護教文獻であり、著述の目的と背景については様々な文獻において記録が残っている³²。記録によると、「以降、武德四年（621）秋、九月に前〔隋〕の道士、太史令傅という者がいたのであるが、先祖は黃巾の輩で、自身が習ったところに従って、「佛法を廢止すべきであるという十一個の條項」を上疏したのであり」³³、翌年、武德五年（622）、「相次ぐ傅の狂言のために『破邪論』二卷を制作したのである」³⁴、また、「武德九年（626）、清虛觀の道士、李仲卿と劉進喜は佛法を嫉んでつねに誹謗をしたのであるが、〔彼らは〕傅奕と非常に近い仲で、釋迦の宗旨をなくそうと、李仲卿は『十異九迷論』を著したのであり、劉進喜は『顯正論』を〔著した〕」³⁵、このような道士たちの佛教誹謗に反駁して、また唐太祖の宗教政策に反發して『辯正論』を著述した³⁶。

以上の記録からみる時、法琳の『辯正論』は道安の『二教論』と同じように、唐太祖の政治的目的と宗教政策によって佛教が絶體絶命の危機に

あった時に、著述された文獻であることを知ることができる。それならば、このような類似する背景において著述された二つの文獻がどのような側面において類似する立場をとっているかを明かすことによって、二つの護教文獻の影響関係を見てみることにしよう。

Ⅲ 『二教論』と『辯正論』の共通點

1) 『二教論』と『辯正論』の敘述形式

護教文獻の始まりとされる『牟子理惑論』は「ある人が問うて（或問曰）」、「牟子が答える（牟子曰）」方式をとっているものであり、以降、『沙門不敬王者論』や、南朝『明佛論』、『難神滅論』などにおいても問答形式をとるなり、或いは佛教を排斥する文章を引用してこれに對して條目毎に反駁する方式で文章が展開される。反面、本稿で取り扱っている『二教論』と『辯正論』は南朝護教文獻において見られる形式とは異なり獨特な敘述形式をとるのである。

『二教論』は全體十二篇で構成されているのであり、第一篇から第十二篇まで「東都逸俊童子」と「西京通方先生」の問答形式をとっている。文字からも分かるように、優れて傑出した子供とあまねく通達した大人が登場して、童子は儒家・道家を、先生は佛教を比喩的に表現している。全篇において逸俊童子の質問に通方先生は條目毎に誤りを指摘して間違った見解であることを明かしているものであり、最後の第十二篇において逸俊童子はついに自身の愚かさを悔いて通方先生に教えを請うて歸依する³⁷。假想の二人の人物を設定して、當時、儒家と道家の詰難を整理して質問に當てて、それに対する佛教側の反駁或いは應答を提示して、最後には儒家と道家の部類が佛教に歸依することで結んでいる。

『辯正論』は總十二篇で構成されているのであり、上庠公子、右學通人、偏執儒生、總持開士が登場して、上庠公子と右學通人の問答、上庠公子と總持開士の問答、偏執儒生と總持開士の問答で構成される。上庠公子は「佛

教と道教の流れは政治において緊要なものではない」と言っていることからみて儒教の教えを第一に認める者であり、右學通人は「私が崇尚する人を世間においては總持開士と呼びます」と言っていることからみて佛教の教えに従う者であり、總持開士は『正法華經』「總持品」から持ってきたものと見られ、無量にして無邊なる智慧を持つ高僧を意味する。最後に偏執な儒生については「當時に偏見を固守する儒生がいたのであるが、彼の姓は劉氏で、漢末の黃巾の後孫であり、近くは陸修靜の左道の教えを繼承したのであると自らが稱したのである。通人が陸修靜が梁を裏切ったわけを言って、齊に入っていたが殺されることになったという状況を語っているのを聞いて、これに怒った顔色をして、腕の袖を捲り上げて立ち上がり、聲を荒げて言ったのである」³⁸と比較的詳細に説明して道教の輩を見下している。

『辯正論』の敘述方式は同時代の法琳の著述である『破邪論』（622年）と完全に異なり、むしろ『二教論』の敘述形式と非常に類似することが分かる。ただ、『辯正論』は全體的にみる時、對話形式をとりながら、各篇が有機的に連携されてはいない。とくに、「十代奉佛篇第二」と「十喻篇第五」・「九箴篇第六」などは對話形式から大きく外れていて、内容的な側面においても統一性を備えていないのである。法琳の弟子陳子良が『辯正論』の序文において「修正して著述すること、幾年になったのである」（修述多年）というところからみて『辯正論』は一度に著述されたものではないものと見られる。これについて先行研究においては『辯正論』十二篇が三つ、或いはそれ以上の目的によって異なる時期に著述されたものであると主張している³⁹。武内義雄と中西久味はともに「十喻篇第五」・「九箴篇第六」・「氣爲道本篇第七」が李仲卿の『十異九迷論』に對する反論であって、一緒に著述されたという点には同意しているが、武内義雄は「三教治道篇第一」・「十代奉佛篇第二」・「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」が一緒に著述されたという立場を、中西久味は三教論衡と關連して「佛道先後篇第三」と「釋李師資篇第四」のみが一緒に著述されたという立場をとっ

ている。筆者もなお「十代奉佛篇第二」の形式が「佛道先後篇第三」と「釋李師資篇第四」とはかなり異なるために同じ目的で著述されたとみることはできない、という中西久美の主張に同意する。ただ、「三教治道篇第一」は「佛道先後篇第三」と「釋李師資篇第四」と形式的な側面において非常に類似して内容上有機的に連結されているのみならず、「佛道先後篇第三」と「釋李師資篇第四」と同じように三教論衡に對する立場を敘述しているために、「三教治道篇第一」・「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」が同じ目的下に著述されたものであると推測する。

したがって『二教論』の形式的な側面及び著述背景と關連して、形式的な側面において最も類似していながらも、唐太祖の三教論衡⁴⁰という背景下に著述されたものと見られる「三教治道篇第一」・「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」と、道安の三教觀と佛道の先後問題に關して論じている⁴¹『二教論』の「歸宗顯本篇第一」・「孔老非佛篇第七」・「釋異道流篇第八」・「服法非老篇第九」を通してその影響關係を検討しようとする。

2) 法琳の三教に對する立場

唐初期には李氏姓の唐の王室が老子の後孫として道教を稱頌したのであり、唐太祖（618-626）は「武德八年（625）歲月が安定されると國學に行幸して、釋奠（孔子を祀る文廟において行なわれる祭祀儀式）を行なったのであるが、殿堂に三つの坐を配置して三教を競わせて論じさせたのである」⁴²、武德八年に始めて開かれた三教論衡においては勝光寺慧乘（555-630）が佛教側を代辯したのであるが、當時、この席には法琳もいたのであり、「三教治道篇第一」において彼の三教に對する態度を確認することができる。

法琳は「三教治道篇第一」において三教に對する次第を明かすよりは道教を三教の席から完全に除外させることにより道教を論議から完全に排除させている。

三つの理由により、道家を別途に教と稱することはできません。一つ目は

周公と孔子に關して論じてみると、周公と孔子の二人は教を傳えた人であるのみで、自ら教主と稱していませんでした。なぜなら教は三皇五帝の教であるから教主はすなわち三皇五帝になるからであります。二つ目は前漢『藝文志』に依據すると、古今の三墳五典を論じてみると、すべて分類して凡そ九流があります。一つは儒流であり、二つは道流であります。道は別途の教がないから總括すると九流の内にあります。……三つ目は姚道安が『二教論』を作ったのでありますが、もっぱら儒教と佛教のみを立てて道教を立てなかったのであります。なぜなら儒教は三皇五帝を教主とするからであります。(『辯正論』「三教治道篇第一」)⁴³

以上において明かした三教に對する法琳の立場は①「教」と稱することのできるものは三皇五帝を教主とする教えであって、儒教がこれに屬して道家は「教」と言えないのであり、②『藝文志』において九流を明かしているが、九流はすべて儒流に含まれるために道家は儒教の一つの部流であり、③『二教論』において、道教を除外した佛教と儒教の二つの教えのみを主張したと明かす。法琳は道安の『二教論』において明かした觀點を、三つ目の自身の論據に提示しながら道安の立場を支持している。上記の引用文において明かした法琳の三教に對する立場とその三つの理由は『二教論』「歸宗顯本篇第一」においてそのまま確認することができる。

①佛教は内であり、儒教が外である。すべて聖人の典籍に現れているので虚荒な言葉ではない。典籍を詳しく閲覽してその源流を深く探れば、教えはただ二つあるのみであるが、どうして三つがあると言えるであろうか。(『二教論』「歸宗顯本篇第一」)⁴⁴

②したがって『藝文志』で言うには、儒家の流れは……もし學派としてそれを區別すれば、すなわち九つの教えがあるであろうし、もし總括してそれらを合すれば、すなわち儒家の宗旨にすべて歸屬されるであろう。(『二

教論』「歸宗顯本篇第一」)⁴⁵

③聚合すればただ一つの形體であるが、肉體と精神は二つで異なる。散ってしまえばたとえ形質は異なると雖も心の作用はなくなるのである。
したがって、肉体を救済する教えを外教と稱して、精神を救済する典籍を内典と號す。(『二教論』「歸宗顯本篇第一」)⁴⁶

道安の『二教論』は天和四年(569)から建德三年(574)まで、武帝の主導下に進行された、少なくとも八回に及ぶ三教論衡⁴⁷において登場したのである。三教論衡は佛教を廢止することを主張する衛元嵩の上疏文によって觸發されたのであり、三教の優劣と地位を定む席であった。「歸宗顯本篇第一」において「三教がたとえ異なると雖も善を勸獎する理致は同じで、進んでゆくみちがたとえ異なると雖も理致が和合することにおいては同じである」⁴⁸という東都逸俊童子の質問から、當時、三教を合一しようとする武帝の目的と宗教政策を確認することができる。しかし、道安は②『藝文志』を根據に道家を含む九流をすべて儒教に歸屬させて、①教えには三教でなしに内教と外教の二つの教えのみがあつて、③儒教は内教であり、佛教は外教であるという立場を明かすために、三教合一に同意していないことを知ることができる。

『辯正論』に現れる三教觀が道安の『二教論』に一致することを確認することができる。法琳は三教から道教を除外させた二教のみを立てて、道家は儒教に含ませたのであり、『二教論』でのように内教と外教という用語を使用していないが、儒教と佛教を世間の教えと出世間の教えとに區分している。二教を立てた後、續けて儒教と佛教はその役割が異なり、その役割に従って教えの優劣があると明かしている。それならば、『辯正論』と『二教論』において儒教と佛教の優劣をどのような論理で論證しているか見てみよう。

そなたが「三教がたとえ異なると雖も善を勧める理致は同じである」と言います。私は「善には精巧さと粗雑さがあるので、優秀さと劣等さは當然ながら異なる」と言います。精巧さは百化を飛び越えて高く昇るが、粗雑さは九居にしたがってめぐり止まらないのに、どうして同じ年にその高さ低さを言えるでありませんか。(『二教論』「歸宗顯本篇第一」)⁴⁹

『涅槃經』で言うには、色心を分別すれば無量な相があるが、聲聞緣覺たちが知り得るものではありません、としたのである。聲聞が菩薩とともにすべて妄想の郷を離れたのであるが、菩薩は九道においてその慈悲を兼ねるのであるが、聲聞はただ一つの身體のみを求める。それは一滴の露の濕氣を巨大な川に引き比べて、微塵を須彌山に比較したようなもので、ましてや凡夫の識見とどうして等しいと言えるであろうか。(『二教論』「歸宗顯本篇第一」)⁵⁰

まず世間の教で教化して、後に世間を越えた教で教化します。(『辯正論』「三教治道篇第一」)⁵¹

私が聞いたところ、[『涅槃經』においては] 世間法は文字はあるものの義がなく、出世間法は文字もあり義もあると言います。なぜなら、世間法は偽りで、喩えると驃馬の乳に同じで、出世間法は眞實で、喩えると牛の乳に同じであるからであります。(『辯正論』「三教治道篇第一」)⁵²

道安は三教一致を主張する童子の主張に反駁して教えには精巧さと粗雑さの優劣があると明かしながら、『涅槃經』を引用して聲聞と菩薩の差異を例に挙げて説明している。すなわち、すでに煩惱を斷ち切って見道位に入った聲聞であろうとも菩薩に比較すれば、「一滴の露の濕氣を巨大な川に引き比べて、微塵を須彌山に引き比べること」のように、その差異は非常に大きいと言いながら、そうすると、見道位にも入っていない欲界の凡

夫たちと菩薩を並べおくことは不可能であると明かす。ここで言う凡夫は儒教に、菩薩は佛教に喩えたとみることができるが、儒教と佛教の差を強調している。法琳もなお道家を儒教に含ませて別途の教えとは認めないで、儒教と佛教のみを認めた後、世間の教えとしての儒教と出世間の教えとしての佛教を各々俗諦と眞諦に分類してそれらの優劣を論じている。法琳の言葉は『涅槃經』の五味の喩えを連想させるものであり、とくに『大智度論』における世間法と出世間法に對する説明と非常に酷似している。『大智度論』においては世間の智慧と出世間の智慧に對する差異を驢馬の乳と牛の乳に比喻しながら、前者は尿になるが後者は煉乳になるとしてその差異を説明している。

以上においては『二教論』『歸宗顯本篇第一』と『辯正論』『三教治道篇第一』に現れる道安と法琳の三教に對する立場とその根據を見てみて、これが兩文獻において共通に見られる獨特な見解であることを明かした。このような獨特な見解は『二教論』と『辯正論』の間に著述された隋の護教文獻と、『辯正論』以降に著述された護教文獻において見られる三教に對する立場とを比較する時、より明らかになる。

北周を引き繼いだ隋文帝は佛教に對して非常に友好的であつたのであり、儒教と道教もなお一緒に重視したのである。『佛祖統紀』における隋文帝の記録には、李士謙（523-588）と王通（580-617）の文章に言及しているが、當時、隋文帝の宗教的立場である三教鼎立を確認することのできる場所である。

〔開皇〕九年（589）……李士謙が言うには、「佛教は日であり、道教は月であり、儒教は五星である」としたのである。（『佛祖統紀』卷三十九）⁵⁴

仁壽二年（602）……王通が言うには、『詩經』と『書經』が盛行していた時、秦の世が滅したのは仲尼の罪ではない。虚玄が發展していた時、晉の皇室が困難していたのは老莊の罪ではない。齋戒を修していた時、梁が滅亡し

たのは釋迦の罪ではない。……三教はこれにおいて一つであると言えるのである。(『佛祖統紀』卷三十九)⁵⁵

李士謙と王通の文章を通して、隋佛教の三教に對する立場を確認することができる。李士謙は天の日、月、五星がその役割が異なるために、どれ一つなくてはならないことのように、三教もどれ一つがなくてもならないという立場をとっている。王通もなお三教に對してその教には少しの誤りがない〔として〕三教鼎立の立場を明かす。法琳の弟子と知られる李師政は傳奘の廢佛に對抗して『內德論』を著述するが、これは同じ時期に著述された『辯正論』と異なり、三教合一の立場に依據して廢佛に反對している。

夫れ聖人の教えは、みちは異なると雖も向かうところは同じで、君子の道はみちが反對になることもあり得ようが義は合致される。(『廣弘明集』卷十四)⁵⁶

佛陀の言われた業というものは儒家で謂われる命である。大體、言葉は異なると雖も理致は會通するに、取り合って一緒に論じることができる。(『廣弘明集』卷十四)⁵⁷

李師政の『內德論』は法琳と同じように廢佛論に反對して著述された文獻であるが、その主張と根據はかなり異なっていたのである。『內德論』は佛教の教えが儒教と異ならないのであり、その理致はすべて通ずるという三教合一の立場において佛教を擁護しているために、法琳の三教觀と對峙される。したがって、少なくとも「三教治道篇第一」において見られる法琳の三教に對する立場は、同時代、或いはそのすぐ前の隋において著述されたほかの護教文獻の立場と異なり、むしろその主張と根據が北周の『二教論』と一致するという点において兩文獻の影響關係は顯著である。

3) 法琳の佛道次第に對する立場

法琳は「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」において、本格的に佛教と道教、佛陀と老子の次第と優劣について論じている。これは武徳八年(625)に三教次序を論ずる席において勝光寺釋慧乘と道士李仲卿の對論⁵⁸があったのであり、その後、法琳はこれを受けて佛教と道教の次第について論ずるために「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」を著述したのである⁵⁹。二篇において佛教と道教を比較する方式は、涅槃と長生不死、空と無などの教理的側面、或いは夷夏問題などとは距離が遠い。佛陀と老子のうち、どちらが先に生まれたのであり、どちらが師匠であるかという問題を論じているのであり、その根據は兩側において作られた偽經に根據している。

このような問題は老子が天竺へ行き、胡族を教化したという「老子化胡說」に遡らせることができる。「老子化胡說」は後漢の時、襄楷が桓帝に差し出した上疏において始めて「老子西行」と佛教を關連付けて言ったことにその由來を求めることができるのであり、以降、靈寶派、上清派など、様々な道派と時代によって多様な内容の化胡說が登場したのであり、東晉に至ってようやく佛教側の對應が始まるのである⁶⁰。化胡說に對する佛教側の對應は大きく三つで、一つ目は、月光童子が中國へ行ったという主張(月光童子東行說)で、これは東晉の初めに出現し出したのであり、二つ目は、三人の聖人が中國へ行ったという主張(三聖東行說)で、『佛說灌頂經』の「我が三人の聖人を遣わして、中國を教化して善導するようにしたのである」(「我遣三聖在中化導」、T21,512b 4-5)に由來するものであり、三つ目は、寶應聲菩薩と寶吉祥菩薩が伏羲と女媧に化現したという主張で、南北朝時期の偽經において頻繁に登場する⁶¹。この中で『二教論』と『辯正論』においては二つ目と三つ目を根據に佛道次第について論じている。

まず『辯正論』においては、菩薩が伏羲と女媧に化現して中國を教化し

たのであると主張する。道教側を代辯する「偏執な儒生」(「偏執儒生」)は、佛教は中國に入ってきて六百年すら経っていないのであるが、道教は「時に随い、變化に應じて」(「隨時應變」)、老子が伏羲と神農の師匠として現れたという。したがって道教は、すでに二百七十餘萬年が過ぎたのであると主張して、道教がはるかに古くなっていることを主張する。これに對して「總持開士」は中國の開國神話を佛教と結び付け、太初の伏羲と女媧を佛教の二人の菩薩の化現であると主張する。これは老子化胡説に對する佛教側の對應であって、『辯正論』と『二教論』はともにこれを先佛後道の根據にしている。

二人の大菩薩が下りてきて世のすべての人々(蒼生)を救済して、ここに三光を廣げて八卦を興した。伏羲皇帝は應聲大士である。……女媧皇后は吉祥菩薩である。(『辯正論』「佛道先後篇第三」)⁶²

『須彌像圖山經』と『十二遊經』に依據して言うと、「……この時、西方の阿彌陀佛が寶應聲・寶吉祥という二人の大菩薩に告ぐに、「そなたがあそこへ行って日と月を一緒に造ってそのものたちの眼を開かしめ法度を造りなさい」としたのである。寶應聲は伏羲として現れたのであり、寶吉祥は女媧として現れ、後に命が盡きることを現されて西方へ歸っていったのである」としたのである。(『辯正論』「佛道先後篇第三」)⁶³

『須彌四域經』においては、寶應聲菩薩を名付けて伏羲と呼び、寶吉祥菩薩を名付けて女媧と呼ぶ(『二教論』「服法非老篇第九」)⁶⁴

佛教側は中國の開國神話に登場する伏羲と女媧が、應聲大士或いは寶應聲菩薩、吉祥菩薩或いは寶吉祥菩薩であると明かしながら、佛教の歴史を六百年ではなく、中國の誕生よりはるかに古くなっていると主張している。『二教論』と『辯正論』はともに同一の根據を通して同一の主張をしている。

『須彌像圖山經』、すなわち『須彌四域經』は伏羲と女媧を佛教の二人の菩薩であると主張する代表的偽經群の中のひとつで、兩文獻はともに『須彌四域經』を根據にして佛教が道教よりはるかに古いものであることを主張している。

次に、佛陀の三人の弟子である摩訶迦葉、儒童菩薩、光淨菩薩が中國へ行き、老子、孔子、顔淵に化現したという主張で、道教の化胡説に對應している。『辯正論』と『二教論』においては佛道次第と關連して同様の對應方式をとっている。

『佛說空寂所問經』と『天地經』に根據して言うと、「私が迦葉にあそこにおいて老子となり無上道と稱するようにしたのであり、儒童にあそこにおいて孔丘と稱するようにしたのであって、漸次的に教化してそのものたちを孝順するようにしたのである」としたのである。（『辯正論』「釋李師資篇第四」）⁶⁵

『清淨法行經』で言うには、「佛陀が三人の弟子に振旦（中國）を教化するようされたのであって、儒童菩薩は彼方では孔丘と稱して、光淨菩薩は彼方で顔淵と稱して、摩訶迦葉菩薩を彼方では老子と稱する」としたのである。（『二教論』「服法非老篇第九」）⁶⁶

『辯正論』と『二教論』においては、摩訶迦葉、儒童菩薩、光淨菩薩が各々老子、孔子、そして孔子の弟子である顔淵に化現したと主張する⁶⁷。ところで、このような佛陀の三人の弟子と中國の三人の聖人を結び付ける過程において衝突する地點が発生する。ある文獻においては、『辯正論』と同様に儒童菩薩が孔丘に、光淨菩薩が顔淵に化現されたと記録しているが、またある文獻においては、むしろ儒童菩薩が顔淵に、光淨菩薩が孔子の姿に化現されたと記録している⁶⁸。これは時代によって變化する老子化胡説に佛教が對應する中で發生した意圖していない過誤であろうが、このよう

な矛盾點が後者の場合は、南朝の『駁顧道士夷夏論』と、隋の天台智者と彼の弟子達の著述などにおいて同一に現れたのであり、前者の場合は、北周の『二教論』と、唐の『辯正論』と『破邪論』、『破邪論』を引用する『三教平心論』、『折疑論』などの唐以降の護教文獻において同一に現れるという點に注目する必要がある。もちろん、様々な文獻において引用される『清淨法行經』の版本が異なったためであるかも知れないが、『辯正論』が多數の南朝と隋の文獻でない、北周の『二教論』と一致するという點で、兩文獻の影響關係を推測してみる。

『二教論』は老子化胡説について二つの方法で對應している。すなわち、佛教側において作られた偽經に基づいて對應するか、或いは道教側において作られた偽經を佛教の立場に合せて作り變え、むしろこれを根據にして道教經典においても先佛後道を語っていると主張する。これは『二教論』に先だって著述された『笑道論』において、歴史的事實と常識的疑心をもとに老子化胡説が偽りであることを證明する方式とは全く異なる⁶⁹。『二教論』は武帝を説得して廢佛の意志を緩めるようにしたのであるが、法琳は武徳八年（625）、唐太祖の「老子の教が初めて、次ぎは孔子の教であり、終わりが釋迦の教え」（老先次孔末後釋宗）という詔勅に危機意識を感じたのであり、このような危機に對處するために非論理的、或いは非史實的であるが、『笑道論』よりも成功を収めた『二教論』の對應方法を意圖的に持ってきて先佛後道を主張したのではないか、と慎重に考えてみる。

IV 結論

本稿においては南北朝時期、南朝と北朝の護教文獻がその主題と敘述方式など、様々な方面において異なる特徴を持っていたことを確認し、これを南朝と北朝の護教傳統であると命名したのである。南朝の護教傳統は、神滅・神不滅などの哲學的談論を中心として發展したのであり、梁武帝の『立神明成佛義記』を最後に、さらなる斷片的な文獻は登場しなくなり、

このような傳統は『大乘起信論』など、如來藏思想の發展過程において吸収されたであろうとみられる。反面、北朝の護教傳統は、教理的論争よりは、政治との密接な關係の中において、明確な意圖を持って登場するようになる。北周道安が著述した『二教論』は、三教合一と廢佛という武帝の政治的意圖下において、佛教を護ろうとする目的によって著述されたのであり、唐法琳の『辯正論』は、太祖の三教論衡と道士李仲卿の『十異九迷論』に對する反論など、いくつかの目的のために著述された文章を編んだものである。

本稿においては北周の『二教論』十二篇と唐の『辯正論』十二篇中の一部が三教論衡という背景において著述されたのであり、このような類似する背景において著述された二つの文獻がどのような影響關係にあるかを検討することによって、北朝の護教傳統がどのように繼承されているかを推論するための一つの試論の性格を持っている。推論の方式は、まず三教論衡及び佛道次第と關連して著述された「三教治道篇第一」・「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」において、法琳の三教に對する立場と佛道先後の問題を重點的に分析したのであり、このような主要な特徴が『二教論』の「歸宗顯本篇第一」・「孔老非佛篇第七」・「釋異道流篇第八」・「服法非老篇第九」においてもそのまま現れていることを確認したのである。そのようにして二つの文獻の間の影響關係が成立し得ると判断したのである。兩文獻において共通的に見られる主要な特徴については、本論文のⅢにおいて大略三つの側面、すなわち形式的な側面、三教に對する立場、先佛後道の根據などを通して検討したのであり、このような特徴を根據にして『辯正論』が『二教論』から大きな影響を受けたのであり、さらに、北朝の護教傳統がどのような文獻においてどのような方式で繼承されているかを局所的に確認することができたのである。

参考文献

『二教論』 T52

『辯正論』 T52
『廣弘明集』 T52
『集古今佛道論衡』 T52
『唐護法沙門法琳別傳』 T50
『續高僧傳』 T50
『佛祖統紀』 T49
『國譯一切經』 「護教部」

國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會編集2006『日本現存八種一切經對照目錄』國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會。
敦煌研究院編2000『敦煌遺書總目索引新編』中華書局。
上海古籍出版社・法國國家圖書館編1994-2005『法國國家圖書館藏敦煌西域文獻 (Dunhuang and other Central Asian manuscripts in the Bibliothèque nationale de France)』(敦煌吐魯番文獻集成、全34冊)上海古籍出版社。
商務印書館編1983『敦煌遺書總目索引』中華書局。
小野玄妙編1933-1936『佛書解說大辭典』(全13卷)大東出版社。
李小榮2005『『弘明集』『廣弘明集』述論稿』巴蜀書社。
陳觀勝 (Ch'en, Kenneth K. S.) 著・朴海鎰譯1991『中國佛教—歷史と展開— (Buddhism in China: a historical survey)』民族社。
吉川忠夫譯1988『弘明集・廣弘明集』(大乘佛典〈中國・日本篇〉第四卷)中央公論社。
鎌田茂雄著・關世謙譯1986『中國佛教通史 第3卷』佛光出版社。
野村耀昌1968『周武法難の研究』東出版。
塚本善隆1974『北朝佛教史研究』(塚本善隆著作集、第2卷)大東出版社。
姜文皓2009「唐前期の佛教政策と儒・佛・道先後論」『慶州史學』29: 99-149。
羅佑權2006「南北朝末期の道佛論争とその影響—『笑道論』と『二教論』を中心として—」『哲學研究』100: 281-303。
朴海鎰1998「中國初期佛教の人間理解」『論争からみる佛教哲學』藝文書院, 90-119。
倉本尚徳2016「法琳の著作との比較から見た姚辯『三教不齊論』の特徴について」『最澄・空海將來『三教不齊論』の研究』國書刊行會, 231-264。
河野訓2010「三教の衝突と融合」『佛教の東傳と受容 (新アジア佛教史06 中國 I 南北朝)』佼成出版社, 169-227。

曾堯民2009「北周武帝毀佛前的三教論談」『華嚴蓮社大專學生佛學論文集』19: 57-72.

中西久味2004「法琳雜記（續）」『比較宗教思想研究』4: 1-29.

——2002「法琳雜誌」『比較宗教思想研究』2: 1-17.

林智康1997「『教行信證』と『辯正論』」『印度學佛教學研究』45(2): 590-596.

伊藤隆壽1986「梁武帝『神明成佛義』の考察—神不滅論から起信論への一視點—」
『駒澤大學佛教學部研究紀要』44: 217-249.

三輪晴雄1974「唐護法沙門法琳について」『印度學佛教學研究』22(2): 822-827.

【注】

- 1 本文において明らかにしているように、『辯正論』八卷十二篇は一つの目的によって著述されたものではなく、異なる時期に三つ、或いはそれ以上の目的のために著述された幾篇もの論文を弟子の陳子良が束ねて序文を付して注解を施したものである。

※文中の〔 〕は譯者による補いである。

- 2 南朝の護教文獻及び儒佛道に對する研究において重要な先行研究は下記の通りである。牧田諦亮編・校記1973-1975『弘明集研究』卷上（遺文篇）、卷中（譯注篇上）、卷下（譯注篇下）京都大學人文科學研究所、常盤大定1930『支那に於ける佛教と儒教道教』（東洋文庫論叢、第13）東洋文庫、道端良秀1968『佛教と儒教倫理—中國佛教における孝の問題—』（サーラ叢書、17）平樂寺書店、吉川忠夫1984『六朝精神史研究』（東洋史研究叢刊、36）同朋舎出版、久保田量遠1986『中國儒道佛三教史論』國書刊行會。加えて中國においても注目すべき成果が何篇がある。洪修平2004『中國佛教與儒道思想』宗教文化出版社、彭自強2000『佛教與儒道的衝突與融合—以漢魏兩晉時期爲中心—』巴蜀書社。
- 3 吉川忠夫（1988、157-211）參照。
- 4 日本の學界における研究方向は大きく二つに區分することができる。一つは『辯正論』が親鸞（1173-1262）の著述及び思想に及ぼした影響に關する研究であり、代表的なものに、藤原智2016「專修念佛批判への應答—親鸞の『辯正論』引用の一側面—」『宗教研究』89(Suppl): 276-277、藤原智2015「親鸞の末法觀と『辯正論』」『印度學佛教學研究』64(1): 80-83、西義人2003「親鸞の『辯正論』引用意圖に關する一試論」『印度學佛教學研究』52(1): 65-67、林智康1997「『教行信證』と『辯正論』」『印度學佛教學研究』45(2):

590-596、藤場俊基1989「『顯淨土眞實教行證文類』所引の『辯正論』諸本校訂」『大谷學報』69(1): 9-35などがある。もう一つは法琳と法琳の著述に關する研究であり、代表的なものに、中西久味2002「法琳雜誌」『比較宗教思想研究』2: 1-17、中西久味2004「法琳雜誌(續)」『比較宗教思想研究』4: 1-29、三輪晴雄1974「唐護法沙門法琳について」『印度學佛教學研究』22(2): 822-827などがある。

- 5 そのほかに因果應報、『沙門不敬王者論』、『沙門袒服論』などに關する論争もあったのであり、これは、久保田量遠1986『中國儒道佛三教史論』國書刊行會に詳しく記述されている。
- 6 朴海鎭(1998、115-116) 參照。
- 7 伊藤隆壽(1986、218) は、梁武帝の「神明成佛義」以降、神滅・神不滅に關する斷片的なテキストはそれ以上登場していなかったものであり、以降、神不滅を主張する護教傳統は『大乘起信論』に引き繼がれたのであろうと主張している。
- 8 陳觀勝著・朴海鎭譯(1991、170) 參照。
- 9 陳觀勝著・朴海鎭譯(1991、205) 參照。
- 10 『佛書解説大辭典』(9、378)を參照したが、『高麗藏』を「1083既」とするが、「1076既」に訂正した。
- 11 『日本現存八種一切經對照目錄』 參照。
- 12 『佛書解説大辭典』(3、372)を參照したが、『高麗藏』を「1088典-群」とするが、「1081」に訂正した。
- 13 『日本現存八種一切經對照目錄』 參照。
- 14 P.2694は唐玄奘譯『辯中邊論』の抄本である。
- 15 『敦煌遺書總目索引』、『敦煌遺書總目索引新編』 參照。
- 16 「International Dunhuang Project」(<http://idp.bl.uk/>)からは本文において取り扱う四つの敦煌寫本すべてがイメージ〔畫像データ〕で閲覽することができる。また『法國國家圖書館藏敦煌西域文獻』第16冊から寫眞〔圖版〕で確認することができる。
- 17 『法國國家圖書館藏敦煌西域文獻』 第27冊參照。
- 18 『法國國家圖書館藏敦煌西域文獻』 第26冊參照。
- 19 『法國國家圖書館藏敦煌西域文獻』 第27冊參照。
- 20 「佛道先後篇第三」という題に續いて「重勝」と書いてあるが、筆者の力量不足により何を意味するか知り得ない(P.3766、1行目には「重勝」とある、写し手の名であろうか)。

- 21 塚本善隆（1974、550-569）は、天和四年（569）三回三教論争を舉行したと主張するが、野村耀昌（1968、145-166）は、天和四年から建徳三年（574）に至るまで、天和年間に五回、建徳年間に三回の三教論争があったと主張して、鎌田茂雄著・關世謙譯（1986、449-479）は、野村耀昌の主張に同意している。
- 22 『廣弘明集』、『續高僧傳』、『集古今佛道論衡』、『歷代三寶記』、『周書・武帝紀上』、『佛祖統紀』、『北史・周本記』などがある。
- 23 「天和四年歲在丑三月十五日、勅召有德衆僧名儒道士文武百官二千餘人昇正殿、帝御坐、量述三教優劣廢立。」（『集古今佛道論衡』卷二、T52、372a11-14）
- 24 『笑道論』と『二教論』の著述年代は史料において一致していないのであるが、本稿は『廣弘明集』に従った。
「天和四年歲在巳丑三月十五日。……至四月初、又依前集令極言陳理、又勅司隸大夫甄鸞、詳佛道二教定其深淺、鸞乃上笑道論三卷。」（『集古今佛道論衡』卷二、T52、372a11-18）
「天和五年鸞乃上笑道論三卷、用笑三洞之名。至五月十日、帝大集群臣詳鸞上論、以爲傷蠹道法、帝躬受之、不愜本圖、卽於殿庭焚蕩。時道安法師、又上二教論、云內教外教也。」（『廣弘明集』卷八、T52、136a29-b 4）
- 25 「九月道安慨之、乃作二教論十二篇。」（『釋氏通鑑』卷六、X76、61b11）
- 26 □は「皇」と推測する。
- 27 P.3742、93-94行「膺曆受圖」。
- 28 □は蓋で知り得ない（「蓋」か）。
- 29 □は裸で「裸」と推定されるが、文脈上通じないために判断を留保する。
- 30 = 鄙陋。
- 31 □は「謹」と推測する。
- 32 「辯正論序」、『唐護法沙門法琳別傳』、『續高僧傳』、『廣弘明集』、『集古今佛道論衡』、『佛祖統紀』、『歷代三寶記』、『舊唐書』などに記録されている。
- 33 「武徳年首……後四年秋九月、有前道士太史令傅弈、先是黃巾黨、其所習遂、上廢佛法事十有一條。」（『唐護法沙門法琳別傳』卷一、T50、198c 8-12）
- 34 「屬弈狂言、因製破邪論二卷。」（『唐護法沙門法琳別傳』卷一、T50、199a21-22）
- 35 「武徳九年、清虛觀道士李仲卿劉進喜、猜忌佛法、恒加訕謗、與傅奕唇齒結構、誅剪釋宗、卿著十異九迷論、喜顯正論。」（『集古今佛道論衡』卷三「道士李

仲卿等造論毀佛」、T52、382b14-16)

- 36 『集古今佛道論衡』においては『辯正論』の著述動機について『十異九迷論』と『顯正論』を反駁するためであると明かしているが、「辯正論序」、『唐護法沙門法琳別傳』、『續高僧傳』、『廣弘明集』などにおいては『辯正論』の著述目的が當時の、佛法を維持するためであるなどと表現しているのみで、『十異九迷論』と『顯正論』を反駁するためであると記録してはいない。「乃因劉李二論、造辯正論以擬之。」(『集古今佛道論衡』卷三「道士李仲卿等造論毀佛」、T52、382b23)
- 37 「今、浅い考えで高い見解を聞くに、春先の氷が溶けるかのように疑いが解けて、滞っていたものが散っていきます。釋迦の典籍は[海のように]廣大で眞俗二諦までをすべて包含して、儒宗は[松のように枝が]下に垂れ下がっていて九流をすべて包括することをようやく知ったのであります。信に常識的な議論を怪しく思って稱賛する者がいなかったなのであります。わたくしは誠に鋭利ではありませんが、謹んで立派な教えを承りたく存じます。(今以淺懷得聞高論、銷疑散滯、渙若春氷。始知釋典茫茫該羅二諦、儒宗落落總括九流。信俟常談、無得而稱者矣。僕誠不敏。謹承嘉誨)」(P.2587、62-64)
- 38 「時有偏執儒生、厥姓劉氏、自稱漢末黃巾之裔、近承修靜左道之餘。聞通人出修靜叛梁所由、敍入齊被戮之狀、乃勃然作色、攘臂而起、勵聲言曰。」(『辯正論』「三教治道篇第一」、T52、497c18-21)
- 39 林智康(1997、590-596)再引用、中西久味2004参照。
- 40 「武德八年(625)歲月が安定されると[皇帝は]國學に行幸して釋奠を行なったのであるが、殿堂に三つの坐を配置して三教を競わせ論じさせたのである。……天子が詔勅を下しておっしゃるには、老子の教と孔子の教はこの地に先に立てられた宗旨であり、釋迦の教は後に起こったので、當然、客の禮を以て崇勝すべきである。老子の教を先に置き、次ぎが孔子の教であり、終わりが釋迦の教であることを命じられた。」(武德八年、歲居協洽、駕幸國學、將行釋奠、堂置三坐、擬敍三宗。……天子下詔曰。老釋奠教孔教、此土先宗、釋教後興、宜崇客禮。令老先次孔末後釋宗。『續高僧傳』卷二十四「釋慧乘」、T50、633a 3-7)
- 41 河野訓(2010、197)参照。
- 42 前掲の注40参考。
- 43 「以三事故、道家不得別稱教也。一者就周孔對談、周孔二人直是傳教人、不

- 得自稱教主。何以故、教是三皇五帝之教、教主即是三皇五帝。二者案前漢藝文志、討論今古墳典、總判凡有九流。一儒流、二道流。道無別教、總在九流之內。……三者姚道安作二教論、唯立儒教佛教、不立道教。何以故、儒者用三皇五帝爲教主。」(『辯正論』「三教治道篇第一」、T52、499a3-17)
- 44 「釋教爲內、儒教爲外。備彰聖典、非爲誕謬。詳覽載籍、尋討源流、教唯有二、寧得有三。」(『二教論』「歸宗顯本篇第一」、T52、136c15-17)
- 45 「故藝文志曰：儒之流。……若派而別之、則應有九教、若總而合之、則同屬儒宗。」(『二教論』「歸宗顯本篇第一」、T52、136c20-137a17)
- 46 「聚雖一體而形神兩異。散雖質別而心數弗亡。故救形之教、教稱爲外、濟神之典、典號爲內。」(『二教論』「歸宗顯本篇第一」、T52、136c10-12)
- 47 曾堯民(2009、58)、羅佑權(2006、284-285)參照。
- 48 「三教雖殊、勸善義一、塗迹誠異、理會則同。」(『二教論』「歸宗顯本篇第一」、T52、136b26-27)
- 49 「子謂：三教雖殊、勸善義一。余謂：善有精麁、優劣宜異。精者超百化而高昇、麁者循九居而未息、安可同年而語其勝負哉？」(『二教論』「歸宗顯本篇第一」、T52、137b3-6)
- 50 「故涅槃經曰：「分別色心有無量相、非諸聲聞緣覺所知。」聲聞之與菩薩、俱越妄想之鄉、菩薩則惠兼九道、聲聞則獨善一身。其猶露潤之方巨壑、微塵之比須彌、況凡夫識想、何得齊乎？」(『二教論』「歸宗顯本篇第一」、T52、137b15-19)
- 51 「先以世教化、後以出世教化。」(『辯正論』「三教治道篇第一」、T52、499a23-24)
- 52 「吾聞、世間法者有字無義、出世間法者有字有義。何者、世法浮僞、喻如驢乳、出世真實、喻如牛乳。」(『辯正論』「三教治道篇第一」、T52、502b11-13)。
- 53 「譬如牛乳驢乳、其色雖同、牛乳攢則成酥、驢乳攢則成尿。」(『大智度論』卷十八、T25、191c1-2)
- 54 「九年。……士謙曰：佛日也、道月也、儒五星也。」(『佛祖統紀』卷三十九、T49、360a12-14)
- 55 「仁壽二年。……子曰。詩書盛而秦世滅、非仲尼之罪也。虛玄長而晉室亂、非老莊之罪也。齋戒修而梁國亡、非釋迦之罪也。……三教於是乎可一矣。」(『佛祖統紀』卷三十九、T49、361a14-b18)
- 56 「夫聖人之教、有殊途而同歸、君子之道、或反經而合義。」(『廣弘明集』卷十四、T52、190b8-10)

- 57 「佛之所云業也、儒之所謂命也。蓋言殊而理會、可得而同論焉。」(『廣弘明集』卷十四、T52、192a 5-6)
- 58 前掲の注40) 参考。
- 59 中西久味2004参照。
- 60 李小榮(2005、94-209)は、化胡説を十一個に分類して時代によってどのように變化し、どのような特徴があるか詳細に明かしているが、これに對する佛教側の對應については比較的簡単に言及している。
- 61 李小榮(2005、210-240) 参照。
- 62 「二大菩薩下救蒼生、爰列三光、是興八卦。伏羲皇者應聲大士。……女媧后者吉祥菩薩。」(P.3766、23-25)
- 63 「依須彌像圖山經及十二遊經並云。……爾時西〈方〉阿彌陀佛告寶應聲寶吉祥等二大菩薩、「汝可往彼、與造日月、開其眼目、造作法度。」寶應聲者是(T52、521b15: 示)爲伏羲、〈寶〉吉祥者化爲女媧、後現命盡還歸西方。」(P.3766、29-31)
- 64 「故『須彌四域經』曰:寶應聲菩薩名曰伏羲、寶吉祥菩薩名曰女媧。」(P.3742、39-40)
- 65 「案佛說空寂所問經及天地經皆云、吾令迦葉在彼爲老子、號無上道。儒童在彼號曰孔丘。漸漸教化令其孝順。」(P.3766、212-214)
- 66 「清淨法行經云、佛遣三弟子振旦教化。儒童菩薩彼稱孔丘。光淨菩薩彼稱顏淵。摩訶迦葉彼稱老子。」(P.3742、31-33)
- 67 『辯正論』「釋李師資篇第四」においては光淨菩薩が顏淵に化現されたという内容はないが、法琳のほかの著述である『破邪論』においては『二教論』と完全に一致する文章がある。
「內典天地經曰:佛遣三聖化彼東土、迦葉菩薩彼稱老子。清淨法行經云:佛遣三弟子震旦教化。儒童菩薩彼稱孔丘、光淨菩薩彼云顏回、摩訶迦葉彼稱老子」(『破邪論』卷一、T52、478c 8-11)
- 68 「故經云:摩訶迦葉彼稱老子、光淨童子彼名仲尼。」(『弘明集』卷七、T52、45c 9-10)
「又清淨法行經說:摩訶迦葉應生振旦示名老子。……彼經又云:光淨童子名曰仲尼。」(『維摩經玄疏』卷一、T38、523a15-18)
「佛家有破邪論、謂佛遣三弟子震旦教化。孔子乃儒童菩薩、顏回乃淨光菩薩、老子乃摩訶迦葉也。」(『三教平心論』卷一、T52、783c 5-7)
「大迦葉菩薩稱爲老子、淨光童子菩薩稱爲仲尼、儒童菩薩稱爲顏回。」(『折

疑論』卷五、T52、816c21-23)

- 69 羅佑權（2006、289-291）は、甄鸞の『笑道論』は「事實」の側面より「道家」の神話を攻撃したのであり、道安の『二教論』は「道家」の神話を事実と攻撃するよりは、佛教の神話で「道家」の神話を攻撃したのでであると評価している。

A Study on Influence Relationship between the *Erjiao Lun* written in Northern Zhou by Dao An and the *Bianzheng Lun* written in Tang Dynasty by Fa Lin Using the Dunhuang Manuscripts

SHIN Saim

This paper mainly focuses on the influence relationship between the *Erjiao Lun* written in 570 (or 571) for the Emperor Wu of Northern Zhou by Dao An and the *Bianzheng Lun* written for several years since 626 for Emperor Gaozu of Tang by Fa Lin.

Erjiao Lun and *Bianzheng Lun* remain in two Dunhuang manuscripts apiece, namely, Pelliot chinois 2587, Pelliot chinois 3742, Pelliot chinois 3617, Pelliot chinois 3766. Especially at the end of Pelliot chinois 2587, the transcription of the background and aim of writing *Erjiao Lun* was provided to reveal the valuable information on understanding *Erjiao Lun*.

Both texts were written to defend the Buddhism under the historical backdrop called “abolish Buddhism” or “Buddhist Persecution”. The former *Erjiao Lun* was written for opposing religion policy of Emperor Wu of Northern Zhou as the last text of protecting Buddhism at the Southern-Northern Dynasty. The latter *Bianzheng Lun* was written for the matter to discuss the merits of three religion and the argument against *Shiyi Jiumi Lun* by Daoist Li Zhongqing, and so on. As such, the background of writing these two texts show very similar.

This paper attempts to make inferences about how the text tradition of protecting Buddhism, actively-written from the end of Eastern Jin to Southern-Northern Dynasty, was transmitted in the Sui-Tang dynasty by reviewing what relationship between two texts, which were written in the similar

background at the different era. Therefore, this paper mainly focuses on the influence relationship between these two texts.

辛師任氏の発表論文に対するコメント

羅佑權*著・金炳坤**訳

辛師任先生（以下、発表者）の発表は、国内での研究が微弱であった分野である佛道論争の分野に注目している。具体的には、北周武帝の時期の道安が著した『二教論』と初唐の時期の法琳が著した『辯正論』の相互関係を考察している。その中でも特記すべき点は、敦煌寫本（ベリオ本）を中心に、その関係を考察するという部分である。『二教論』と『辯正論』が含んでいる思想史的含意と重量感が、深く廣いばかりでなく、原文の解釋もまた容易でないために、この分野の研究が十分ではなかったのである。あわせて、それを既存の『大藏經』の版本ではなく、敦煌のベリオ本に基づいて検討しようとするのであるから、研究の大變さが何倍にも加重されたであろうことは想像するに難くない。それにもかかわらず、発表者がさらに良い研究成果を生み出すことを期待しながら、いくつかの苦言を呈しようと思う。

第一に、佛道論争のような複雑な思想史の分野を考察するためには、次の事項が考慮されるべきであろう。

a. 著者の觀點によって編纂された該當著作物を總合的に理解すべきである。一部の篇章のみを中心に著者の意見を取ろうとすると、全体の論旨から外れたり、未盡な部分が少なからず發生するからである。発表者は『二教論』と『辯正論』の共通點について、三教を眺める基本的な立場（佛教である内教と儒家 — 或いは道家をふくめた — である外教）と、佛・道の歴史が長久であるという觀點から考察した。そして、その過程で「法琳は

*나라우권 (ナ・ラウクォン)。高麗大學校講師。

**身延山大学仏教学部准教授。

これを受けて佛教と道教の次第について論ずるために「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」を著述したのである。二篇において佛教と道教を比較する方式は、涅槃と長生不死、空と無などの教理的側面、或いは夷夏問題などとは距離が遠い（Ⅲの3））とまで言及するのである。佛陀と老子のうち、どちらがより偉人かという神話（myth）的接近以上に、空と無（或いは道）のような理論的な側面からの比較が重要であり、それは「氣爲道本篇第七」「出道偽謬篇第十」などから発見できると考えられる。道家・道教と佛教との間の優劣を論じながら、この部分についての最小限の言及もなしに内／外教、先後の問題のみに言及することは、佛教護教論者以外の読者には物足りないと感じざるを得ないのである。しかも、南朝で活躍した顧歡の『夷夏論』に記載される主要な主題の一つが老子化胡論争である。発表者は、「3）法琳の佛道次第に對する立場」で、この部分を論義していながら、「夷夏問題などとは距離が遠い」と主張したことには、議論の餘地があると考えられる。

b. 該當著作物が著された時代的背景を具体的に考察すべきである。筆者は道安と法琳の著作が「ともに佛教に對する非難と廢佛、或いは抑佛という政治的背景下において、佛教を擁護するための目的によって著述された護教文獻である」（I）、「前者は南北朝時期の最後の護教文獻であって、北周武帝の廢佛（574年）に反對して著述されたのであり、後者は唐太宗の三教次序の問題と道士李仲卿と劉進喜が唐太宗に上疏した『十異九迷論』と『顯正論』に對する反論などのために著述されたのである」（I）、「武帝は廢佛（574年）を斷行するに先立って三教論衡の場を設けた。……唐においては、太史令であつた傅奕が太宗に國家的、經濟的、教理的側面において佛教を非難する「廢佛十一詔」を上疏したのであり、これにより佛道論争（佛道之争）は再點火されたのである」（I）、「歸宗顯本篇第一」において「三教がたとえ異なると雖も善を勸獎する理致は同じで、進んでゆくみちがたとえ異なると雖も理致が和合することにおいては同じである」

という東都逸俊童子の質問から、當時、三教を合一しようとする武帝の目的と宗教政策を確認することができる」(Ⅲの2))と記述したのである。ところが、北周武帝と初唐高祖(及び太宗)の時期に、なぜ佛道論争が惹き起こされたかについての説明がないから、兩皇帝に對して抑佛を強制した頑迷な君主と誤解する傾向が発生することになる。

周知のように、これらの時期は揚子江中下流の華夏族と以北の異民族との間の葛藤を縫合して新たな統合を準備していた時期であった。實際、北魏／北周／隋／唐を率いる關隴集團の代表的人物たち(北周末期の武帝と唐初期の高祖と太宗)は、南北朝間の政治經濟及び思想文化的統合を圖ったのであり、さらに中國を超えた帝國の建設という目標に相當部分成功したのである。中國内部の思想的統一と、經濟的軍事的備蓄量の擴大が絶對的に必要であったが、彼らは當時の民心と、國富の巨大な部分を占めていた佛教側に對し、單純に暴力的に壓迫を加える方式を使用してはいなかったのである。暴力に點綴された抑壓は、北魏太武帝の失敗から明らかなように、民心は統治者の意圖と異なり、離反され抵抗する傾向をみせるからである。發表者は、『二教論』は南朝護教文獻と異なり、政治的背景下に佛教の存廢危機から著述されたのであり」(Ⅱの2)、「P.2587の「上表文」を通して廢佛という危機から『二教論』が著述されたということを知ることができる」(Ⅱの2)としたのである。しかしながら、『二教論』の著作時期である570-571年は、北周武帝の叔父である宇文護が親政をしていた時期であった。宇文護は實權を握っては、557年に孝閔帝を、560年に明帝を殺害し、その權勢は天を衝くほどであり、當時、武帝は、その威勢下に靜かに命をつなぐことを心配する程度に過ぎなかったのである。そのような宇文護が誰よりも佛教に友好的な人物であった。つまり、少なくとも572年3月に宇文護を殺して、北周武帝の親政が始まった以降であればともかく、少なくとも『二教論』の著作時期までは佛教の存廢危機を取り上げて論じることは行き過ぎである。武帝が三教の地位を儒教—道教—佛教の順に判別した573年12月まで、少なくとも6回以上の理論的論争を進行

したのであり、そのすべてが親佛論者である宇文護の親政時期であった點から推して、佛教の存廢危機から著述されたというのは首肯し難いのである。まさしくこのような脈絡で、P.2587の「上表文」を廢佛論に對する批判であると斷定する理解は行き過ぎであると考えられる。

むしろ、北周武帝と唐初期は、新しい時代に備えるため、思想界の合意を引き出す合理的な論義過程が行なわれた時期であったと解釋することもできるであろう。過度に肥大化した佛教と道教勢力の規模を縮小して、同時に僧侶と道士を農民に編入して、新しい帝國を準備したものと理解することもできるであろう。その過程で、どうしても思想界の主流でありながら權力の核心により近かった佛教に對して、多様な調節の聲が出てきたのであろうし、佛教側はこれに積極的に對應したものと理解した方が良いであろう。この問題を理解するためには、護教論に関するの著作を考察することを超えて、佛教に批判的な著作に對する研究が必要である。

c. 佛教に批判的な資料に對する検討が必要である。道安と法琳によって批判を受ける反佛論者の資料とともに、護教論者の著作の中でも、自らを反省する部分がないかをより纖細に検討することが必要である。最も先に傅奕の廢佛十一詔を窮究することが必要である。さらに衛元嵩の文章、李仲卿の『十異九迷論』、劉進喜の『顯正論』などは残る資料が疏略であるため、全貌を把握し難いが、護教論者の批判する文章を逆に考察することにより、反佛論者たちの問題意識を具体化する過程が必要である。その過程で、護教論者の自己省察及び客觀的な姿が現れるであろう。發表者が言及した通り、法琳の弟子として知られる李師政が師匠と異なり、三教合一の立場から『內德論』を著述したこと（Ⅲの2）も、そのような脈絡で理解することができるであろう。

以上において道佛論争を研究するために備えるべき部分について申し上げた。筆者もまたこの問題を解決しているわけではなく、また、相當部分

はわたくしのような道教研究者たちの役目でもあるために、恥ずかしい気持ちしが上回っている。しかし、ともに考えて一緒に探索しようという意図から、発表者に申し上げる言葉であるため、ご了承願いたい。

第二に、敦煌寫本と関連した部分である。詳細に資料を記述して、その全貌が分かるようにしていただいた点についてはまず感謝申し上げたい。ところが、問題は、この部分が『大藏經』の版本と比較して、どのような差別性があるかが現れていないのである。発表者自ら敦煌寫本を中心として研究しようとするとしたのであるから、既存の研究のどのような難点が解消されたかについて明確に示していただきたい¹。

第三に、神不滅論の論義と関連して朴海鎔（1998）と伊藤隆壽（1986, 218）の見解にしたがって如來藏系文獻に引き繼がれたであろうとしたのであるが、斷滅と常住をすべて批判する吉藏などの不常不斷論に総合されたとみる觀點もまた存在する。これに對する発表者の意見を求める。

その他、細々とした翻譯、或いは表現上の問題は、いくつかの異見があると考えられるため²、よくご検討いただいて、より良い論文として完成されますことを期待する。

【注】

- 1 IIの1）において発表者は、「（1）現存テキスト」、「（2）敦煌寫本」として見出しをつけたのである。敦煌寫本もまた現存資料であることを否定できないため、「大藏經資料」と「敦煌寫本」のように見出しを修正することでもご検討いただきたい。

見出しと関連してもう一つ検討すべき部分がある。

Ⅲ章が『二教論』と『辯正論』の共通点であるのに對して、その小見出しは不適切な部分がある。「1）『二教論』と『辯正論』の敘述形式」は無難であるが、「2）法琳の三教に對する立場」と「3）法琳の佛道次第に

對する立場」は共通點を論義する見出しとしては不適切である。本文において論義している通り、「『二教論』と『辯正論』の三教に對する立場」と「『二教論』と『辯正論』の佛道次第に對する立場」に整理されてはいかがであらうか。そして、その敘述もまた『二教論』→『辯正論』の順に記述すると、讀者の理解度はさらに増すと考えられる。

- 2 「上表文」(P.3742, 71)の「靈管」は、ヒスイで作った寶石、或いは雷／火の神と解釋されたりする。彼らが有する明るさの力により世をあまねく照らすことを願うという意味を有するものと理解される。

『唐護法沙門法琳別傳』中にみられる「傳奕」に言及しながら、隋の道士としたのであるが、廢佛十一詔が唐初期に著述されたことを考慮して、一貫性のあるように、唐初期の道士であって、太史令である傳奕が廢佛十一詔を著したことがあるとするのはいかがであらうか。もちろん隋唐の交代期に活動した人物であるから、翻譯の誤りとは言えないが、隋の道士とするならば、なぜ隋であるかについての敷衍説明が必要であると考えられる。

註37における「信俟常談、無得而稱者矣（信に常識的な議論を、怪しく思つて稱贊する者がいなかったのであります。わたくしは誠に鋭利ではありませんが）」という部分は「まことに特別で永遠な議論であって、なにをもつてしても贊嘆することができません」と翻譯することができる。『論語・泰伯』の「民無得而稱焉」を「百姓たちがなにをもつてしても贊嘆することができない」と解釋するのが一般的であるからである。

羅佑權氏のコメントに対する回答

辛師任*著・金炳坤**訳

まず、拙い論文に目を通していただいて、翻譯の問題と全体的な論文の方向性及び本稿で取り扱う二つの文獻の時代背景などについてまで、詳しくも鋭い論評を行なっていただいた論評者、羅佑權先生に心から感謝申し上げます。論評者の幾つかの提案を受け入れて、より良い論文として完成させることにしたいと思います。ただ、論文での、私の意圖するところが十分に伝わらなかった點と、論評者の意見と一致しない點について、私の意見を明かすことにしたいと思います。

1-a. 筆者が篇章を選び取って兩文獻の影響關係を證明した理由

論評者が言われたように、「一部の篇章のみを中心に著者の意見を取ろうとすると、全体の論旨から外れたり、未盡な部分が少なからず發生するからである」というご意見をくださりましたが、筆者もなお論評者の意見に同意します。ただ、本稿において『二教論』の「歸宗顯本篇第一」・「孔老非佛篇第七」・「釋異道流篇第八」・「服法非老篇第九」と、『辯正論』の「三教治道篇第一」・「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」を中心に、兩文獻の影響關係を比較するしかなかった理由は、次の通りであります。

いったん筆者は、唐法琳の『辯正論』に對して、①陳子良が序文で明かしているように、「修正して著述すること、幾年になったのである」（修述多年）という文章と、②武内義雄先生と中西久味先生の先行研究を參考し

*金剛大学校博士課程修了。

**身延山大学仏教学部准教授。

て、「三教治道篇第一」・「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」が唐太宗の三教論衡という背景下に著述されたものと判断したのであります（Ⅲの1)).そして、そのほかの篇は、同じ年に著述されたものではなく、その目的が唐太宗の三教論衡という背景と直接的に関連されていないと判断して、本稿では取り扱わないことにしました。

以後、筆者は、唐太宗の三教論衡という背景において著述された『辯正論』の「三教治道篇第一」・「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」が當時、三教合一を主張した李師政の『内徳論』と、三教鼎立を主張した隋代の李士謙と王通の立場とは異なる独特な觀點（すなわち、三教觀と三教次第觀）を持っていたと判断したのであります。そして、以前の時代の護教文獻の中で、北周道安の『二教論』において同じ觀點を発見することになりました。『二教論』もなお北周武帝の三教論衡という背景において登場したのであり、ここに現れた道安の三教觀と佛道次第觀は、法琳の觀點と完全に一致しました。したがって、『辯正論』の「三教治道篇第一」・「佛道先後篇第三」・「釋李師資篇第四」を中心に、『二教論』との共通点を逆追跡したために、やむを得ず『二教論』もなお一部の篇章のみを取る結果が発生したのであります。

1-b. 兩文獻が著述された時代的背景に對する考察

北周武帝と唐太宗は、皇帝が直接「三教論衡」の坐を開き、三教の優劣を定めて三教を統合しようとしたのでありますが、表面的には佛教を抑壓するかのように見えるものの、究極的には佛教が持つ物的、人的資源を通して、武帝は北朝を統一し、太宗は異民族を征伐して大帝國を建設しようとする目的があったのであります。北朝は北魏から始まり、政治と宗教が密接な關連があったのであり、皇帝は政治的目的で宗教政策を取るようになります。論評者は筆者が北周武帝と唐太宗が佛教を抑壓する状況だけを強調したことで、「頑迷な君主と誤解する傾向が発生することになる」と

ご指摘されましたが、廢佛と抑佛を斷行した究極的な理由は、論評者がご指摘されましたように、大統合のための手段であったと筆者も思っています。

ただ、論評者は、道安の『二教論』が佛教の存廢危機において著述されたという点と、P.2587の上表文が廢佛論に對する批判であるという点、そして當時武帝が佛教を廢止するだけの權力を持っていたのであろうかという点について再考する必要があると言われましたが、これに對する私の意見を明かしたいと思います。

論評者の言われましたように、『二教論』の著作時期である570年（或いは571年）は、北周武帝の叔父である宇文護が親政をした時期で、強大な權力が宇文護にあったことに違いありません。ただ、幾つかの歴史的事實をもとに筆者が解釋する當時の状況は、論評者の意見と異なります。宇文護は、孝閔帝（在位556-557年）と明帝（在位557-560年）をとともに弑殺して、武帝（在位560-578年）を三代目の皇帝に擁立します。史料によると、武帝は非常に聰明であったと言います。當時、十八歳にして皇位に就いた武帝は、すでに、自身の兄弟であった二人の先皇たちが宇文護によって弑殺されたことを知っていたために、始め、保定年間（561-565）には「命をつなぐことを心配」したとも言えます。ただ、天和年間（566-572）には状況が以前と少し異なると思います。

『廣弘明集』によると、567年、宇文護が亡くなった母親のために大規模な佛事を行なうのであり、同じ年に衛元嵩は武帝に佛教の弊端を明かし佛教を廢止すべきことを建議します。また『周書』によると、天和三年（568年）三月、武帝は突厥の木杆可汗の娘である阿史那との政略結婚によって突厥と友好的な關係を維持します。すなわち、武帝は道士衛元嵩の上疏文によって肥大した佛教教團の問題點を認識したのであり、また突厥との政略結婚によって堅固な權力を持つことになりました。以後、武帝が初めに主管したことが、まさに三教論衡であると言えますのであります。武帝は天和四年（569年）二月の三教論争を始まりとして、同じ時に開かれた二回

目の三教論衡において、三教の地位を道教→儒教→佛教に定めます。そして、天和五年（570年）に開かれた五回目の三教論衡においては、沙門甄鸞の『笑道論』を、道法を損傷させたという理由で大殿の前で焼却させます。史料によると、『笑道論』が焼却されたことに憤慨した道安が『二教論』を著述したと記録されています。以後、天和七年（572年）三月、武帝は宇文護を誅殺した後、建徳二年（573年）十二月、三教の地位を儒教→道教→佛教に定めたのであり、建徳三年（574年）五月十六日、佛道論争を終わらせて廢佛を斷行します。

以上において明かした歴史的事實に依據する時、『二教論』が著述された570年（或いは571年）は宇文護が實權者であったことに違いはないが、武帝は二十八歳で、自身の政治的野望を徐々に現し始めた時期であったのであり、『二教論』は武帝の態度から分かるように、佛教の存廢危機において著述された文獻であると思うのであり、P.2587の「上表文」もなお、このような脈絡において理解することが自然ではないかと思います。

1-c. 佛教に批判的な資料に對する検討

論評者をご提案されましたように、佛教に批判的な資料に對する検討は、三教論争に對するバランスの取れた見方のために必ず必要であると思いますので、今後の研究課題として残しておきたいと思います。

2. 敦煌寫本と現存する大藏經版本の差異

論評者をご指摘されましたように、本稿で取り扱っている四種類の敦煌寫本が現存する大藏經版本とどのような差別性があるかについての比較・對照作業は多くありませんでした。本稿で取扱った敦煌寫本は、現存する大藏經版本と比較する時、文脈を變えるほどの大きな差異は見つからなかったものであり、數文字をミスで寫し漏らしたり、細注を意圖的に寫さな

かったり、或いは中國語發音による些細なミスなどが見つかったのであります。例えば、『大正藏』の「由」(yóu)は敦煌寫本に依據して「遊」(yóu)に、『大正藏』の「示」(shì)は敦煌寫本に依據して「是」(shì)に校訂することができました。

ただ、本稿における敦煌寫本の重要な役割は、既存の諸種の大藏經版本では見られなかった〔未收録の〕P.2587の上表文を通して、相對的に研究が不十分であった『二教論』の著述背景を推測することができたという点にあると思います。

3. 神不滅の論議

筆者は「はじめに」において南朝と北朝の護教文獻の特徴と性格を説明しながら、朴海鎔先生と伊藤隆壽先生の主張を根據にして、南朝の護教文獻において比較的重んじられていた神不滅の論議が如來藏系文獻に引き繼がれたであろうことを述べました。これに對して論評者は、そのほかにも「吉藏などの不常不斷論に總合されたとみる觀點もまた存在する」というご意見を下さいました。神不滅の論議が以後、中國においてどの方向に吸収されたか、總合されたかに關する問題は、筆者もなお關心のある分野ですが、本稿で取扱っている主要な問題ではありませんでしたし、また筆者の力量ではお答えできる部分ではありません。